

## Sobre el concepto de igualdad: algunas observaciones

ISABEL SANTA CRUZ

Universidad de Buenos Aires

El feminismo contemporáneo, como sabemos, dista de ser homogéneo. Todo feminismo, por cierto, denuncia la sujeción de las mujeres, subraya su injusticia, tiene la convicción de la posibilidad de modificar la situación y la voluntad compartida de superar la estructura de dominación que afecta a la diferencia de sexos.<sup>1</sup> Podemos decir, de un modo general, con Monique Remy, que «consideramos como feminista toda palabra, todo escrito, o todo movimiento relativo a la condición de las mujeres en la sociedad, si denuncia esta condición como resultado de una relación de dominación de un sexo (masculino) sobre el otro (femenino)».<sup>2</sup> A pesar de este denominador común, hay dentro del feminismo divergencias importantes en las líneas teóricas como en las estrategias prácticas. No hay, pues, una teoría general del feminismo. En todos los grupos que, desde hace mucho tiempo, reivindican la emancipación de las mujeres operan temáticas emparentadas y próximas, pero no idénticas. A lo sumo, dice M. Remy, «el feminismo podría ser definido como un conjunto de doctrinas que poseen niveles de estructuración muy diversos».<sup>3</sup> Más aún, en los últimos años

asistimos a la constitución de grupos y subgrupos que resisten todo intento de clasificación. Sin embargo, como afirma Rosi Braidotti, «en este tejido complejo, polivalente, de grupos productores de prácticas discursivas, podemos relevar dominios de preocupaciones comunes, coaliciones de intereses que hacen del movimiento una máquina política gobernada por la voluntad compartida por todas de mejorar el estatus de las mujeres».<sup>4</sup>

Parece innegable que, para mejorar el estatus de las mujeres, lograr su igualdad es un objetivo válido y valioso del pensamiento y de la acción feministas. Exigir la igualdad, entendida ésta como igualdad formal, como igualdad ante la ley, como igualdad de oportunidades en lo que toca a educación, empleo, propiedad de bienes, paga por trabajo y, en general, todo lo referente a derechos humanos, es inobjetable en nombre del universalismo y de la justicia.<sup>5</sup> Pero está claro que la igualdad para las mujeres de la que se trata no es una igualdad de las mujeres entre sí, sino una igualdad entre los sexos, una igualdad de las mujeres con los varones. Y, en este aspecto, la igualdad como objetivo presenta algunas aris-

tas problemáticas. En efecto, la crítica fundamental que se hace a las posiciones igualitaristas<sup>6</sup> es que ellas acaban por reforzar la estructura de dominación de la sociedad patriarcal, puesto que buscan que las mujeres sean, piensen y actúen como los hombres. El igualitarismo —se dice— parece aceptar, y aún aplaudir, el modelo masculino y buscar para las mujeres una asimilación, una integración, que no es sino homologación, cooptación, conformación a un paradigma androcéntrico disfrazado de neutro universal. Desde tal perspectiva, la igualdad no consistiría, pues, sino en una absorción en la masculinidad como parámetro de igualdad y el simple igualitarismo sería sólo una manera de convalidar el sexismo. El problema del igualitarismo, entonces, es que conduce a crear una sociedad sexualmente neutra y una moralidad universal que de hecho implica una inmersión de la diferencia en lo masculino.<sup>7</sup>

Debe reconocerse que apelar a la mera igualdad formal es insuficiente.<sup>8</sup> Porque la igualdad, ese concepto que, junto con sus dos socias, la libertad y la fraternidad, nos legó la Revolución francesa, no es identidad. La equiparación de igualdad con identidad es una huella impresa por el pensamiento de la Ilustración, para el que la igualdad pasa por la identidad: no se puede ser humano sino de una única manera; y la asimilación es siempre pensada como identificación con el modelo dominante. Bajo el manto del universalismo, el modo de volverse plenamente humana para la mujer es volviéndose hombre (o imitándolo).<sup>9</sup>

En este trabajo quiero presentar algunos elementos que ayuden a precisar y a acotar el concepto de igualdad. Intentaré mostrar en qué sentido la igualdad que se demanda para las mu-

jer es mucho más compleja que una igualdad formal y señalaré luego algunos problemas que ineludiblemente deben enfrentar las mujeres cuando la reivindican teóricamente y cuando intentan acceder a ella.

«Igualdad» se dice de muchas maneras, diría Aristóteles. Es un «discutible», diría Platón. No es, en efecto, un término unívoco ni simple. Es un concepto abstracto no sustancializable,<sup>10</sup> que bien puede usarse como una suerte de etiqueta simplista para encubrir más que para revelar. La igualdad es, ante todo, algún tipo de relación. Dejando, claro está, de lado su significación matemática y restringiéndonos al terreno político, debemos decir que, a pesar de las resonancias cuantitativas de la palabra, la igualdad no es un concepto cuantitativo: igualdad política nunca significa tener una misma cantidad ni los mismos grados de alguna característica, propiedad, función o derecho determinados.<sup>11</sup> Para explicitar el significado de igualdad política me parece adecuado enfocarla como una relación de *semejanza*. Y esto me obliga a explicar qué ha de entenderse entonces por «semejanza».

«Semejanza» es también polisémico, es otro «discutible» que tiene, por lo menos, dos significados básicos:<sup>12</sup>

A. Semejanza es la relación entre dos o más términos que comparten uno o más caracteres idénticos, que son en ellos los mismos y respecto de los cuales se dice que los términos son semejantes entre sí. Esta es, pues, a) una semejanza *rectiproca*, que se establece «horizontalmente» entre términos que pertenecen a un mismo nivel, y b) una semejanza sólo *respecto de esa característica o características idénticas compartidas*.

B. Semejanza, por otro lado, es la

relación que se establece entre uno o más términos con otro término al que imitan y que les sirve de referente. Este tipo de semejanza ya no es recíproca sino unidireccional y «vertical». Supone que dos o más términos se asemejan a otro sin que éste, inversamente, se asemeje a ellos. Se trata de la clase de semejanza que se verifica entre la copia y su modelo, entre la imagen y su original. Los términos de la relación están en niveles diferentes y la semejanza comporta entonces una jerarquía, una relación de derivación y dependencia de los semejantes respecto de lo semejado.

La igualdad política debe entenderse como una relación de semejanza que responda al modelo A y no al modelo B. Una igualdad concebida sobre el modelo B es, sin duda, pasible de las críticas a las que antes hicimos referencia, en la medida en que significaría una mera asimilación a un modelo ya dado como paradigma y nos permitiría decir, a la manera del Orwell de *Rebelión en la granja*, que todos los seres humanos son iguales, pero que hay algunos que son más iguales que otros.

Ahora bien, tomar la igualdad como una semejanza recíproca nos impone, al menos, dos exigencias: 1. reconocer que los términos iguales, para poder serlo, deben ser diferentes entre sí, dado que la semejanza no es entre ellos una identidad absoluta, sino sólo *respecto de algunos determinados caracteres* y puede darse si y sólo si ellos son diferentes en otros múltiples caracteres; 2. precisar cuáles son los caracteres mínimos que deben poseer idénticamente los iguales. Estas dos cuestiones que acabo de señalar están vinculadas entre sí. Dados los límites fijados al presente trabajo, no podré sino enumerar los caracteres implícitos en el concepto

de igualdad y esbozar su significado. Me contentaré, por lo demás, con señalar algunas dificultades que derivan de la primera exigencia que acabo de puntualizar.

La igualdad, entendida no como identidad ni uniformidad ni estandarización,<sup>13</sup> comporta, en primer lugar, la *autonomía*, es decir, la posibilidad de elección y decisión independientes, que involucra la posibilidad de autodesignación.<sup>14</sup> En segundo lugar, igualdad supone *autoridad* o, lo que es lo mismo, la capacidad de ejercicio de poder, el «poder poder», como dice Celia Amorós:<sup>15</sup> «sólo puede llamarse iguales a quienes son equipotentes». En tercer lugar, y estrechamente conectada con la equipotencia, la igualdad requiere lo que podríamos llamar *equifonía*, es decir, la posibilidad de emitir una voz que sea escuchada y considerada como portadora de significado y de verdad, y goce, en consecuencia, de credibilidad. El cuarto carácter exigido por la igualdad es la *equivalencia*: tener el mismo valor, no ser considerado ni por debajo ni por encima de otro.<sup>16</sup> No basta con poder, sino que también hay que valer, con la respetabilidad que ello implica.

Los caracteres señalados tienen por base necesaria la reciprocidad y el mutuo reconocimiento<sup>17</sup> que pertenecen por definición a la relación de igualdad. Otras dos notas que en buena medida están implícitas en las que deslindamos son la *interlocución*, es decir, la situación en la que se dé una relación dialógica tal que sean todos interlocutores y ninguno «interlocutado»<sup>18</sup> y la *responsabilidad* en el diseño y el mecanismo de la vida social.<sup>19</sup> Y al hablar de vida social no me refiero únicamente al terreno de lo político, sino a todo el entramado de relaciones interpersonales, incluyendo, claro está, las relaciones familiares y duales.<sup>20</sup>

La condición de posibilidad de la igualdad tal como la hemos delineado es que las mujeres sean, como los varones, *sujetos*, no en un sentido ontológico sino como quienes pueden «aparecer por la palabra y por la acción en el mundo público y privado, volverse actores, actrices del mundo común, actores que no puedan ser nunca confundidos con autores», para decirlo con palabras de François Collin.<sup>21</sup> Cada uno de los iguales ha de ser un *ego*, un sí mismo, un *self*.<sup>22</sup> La igualdad no se opera sino en el reconocimiento de la multiplicidad heterogénea de los *ego*, de que cada *ego* es una relación consigo mismo, que se prefiere a sí mismo, pero que reconoce a la vez que los demás también son *ego*.<sup>23</sup>

Recapitulando: la igualdad reivindicada para las mujeres es una relación no identificativa de semejanza recíproca, que comporta autonomía, equipotencia, equifonía, equivalencia, interlocución y responsabilidad de los individuos-sujetos actuantes en todas las relaciones sociales, familiares y duales. Pero para las mujeres la igualdad es una dura empresa. «Cada centímetro de igualdad cuesta», dice Amelia Valcárcel.<sup>24</sup> Y cuesta porque requiere de las mujeres una emergencia como sujeto y, a la vez, una desidentificación con su genérico, colectivo de idénticas heterodesignado, como lo ha mostrado Celia Amorós.<sup>25</sup> Los esquemas patriarcales no han hecho lugar para las mujeres en lo que a la relación individuo-colectivo genérico se refiere. Para la mujer es problemático compaginar la voluntad de distinción personal, la autoafirmación, con la demanda de su genérico de «no ser distinta», de «ser como las otras». El orden simbólico social, diseñado masculinamente, parece no ofrecer salida a este problema<sup>26</sup> y sume a las mujeres en una considera-

ble ambigüedad o ambivalencia, que ha sido tematizada por más de una teórica.<sup>27</sup>

El mundo masculino ha sido constituido como un espacio de iguales, esto es, como un cosmos estructurado, con sus reglas de juego, en el que cada uno tiene un puesto que ocupar. Las mujeres, como genérico colonizado y heterodesignado, fuera del pacto,<sup>28</sup> han sido dejadas fuera del espacio. Están donde *han sido puestas*: en las *márgenes*, en la *regio dissimilitudinis*.<sup>29</sup> En este sentido, las mujeres como genérico son *a-tópicas*, no están en ningún puesto del espacio, sencillamente porque no han intervenido en su diseño y mecanismo. Y obtener un puesto en el espacio les exige hacerse *a-típicas*, alterarse.<sup>30</sup> El acceso a la igualdad somete a la mujer a una tensión, a una suerte de flexibilización de su identidad, a ser lo que podríamos llamar una «anfibia»: una individua que adopta el género posicionalmente. La posicionalidad en el género como acto de pensamiento y gesto de existencia ha sido caracterizada en un trabajo anterior,<sup>31</sup> en el que intentamos mostrar que posicionarse en el género, eligiéndolo como punto de partida de prácticas y significados entre los otros múltiples ejes de identidad, es de importancia fundamental, en la medida en que la desigualdad sexual —para decirlo con palabras de Cristina Molina— es «la más insidiosa, más antigua y la más pertinaz de todas las desigualdades».<sup>32</sup>

Si para dejar de ser *a-tópicas* las mujeres deben volverse *a-típicas* sin olvidar, empero, el horizonte de identidad genérica, ese proceso exige que sean —permítaseme jugar con las palabras— en cierto modo *u-tópicas*. Y digo *en cierto modo*, porque no pretendo defender una utopía en el sentido de ideal que, por su propia perfec-

ción, sería irrealizable y sólo perteneciente al dominio de la ciencia-ficción.<sup>33</sup> La igualdad compleja que he caracterizado y que reivindicamos no es, por cierto, un objeto real, pero sí un *objeto virtual*, algo *no existente aún como real pero sí existente como posible*.<sup>34</sup> Postular la igualdad como objeto virtual sirve, por lo menos, a dos propósitos: por un lado, nos permite analizar críticamente nuestro pasado y nuestro presente e interpretarlos; por otro, nos incita a planear estrategias y diseñar prácticas —incluidas las teóricas— tendentes a su realización. Plantear la igualdad como objeto virtual y como objetivo valioso no implica, sin embargo, ninguna definición ni de lo que las mujeres (y los varones) *son* ni de lo que *deberían ser*.<sup>35</sup> No supone, tampoco, que la igualdad sea condición necesaria y suficiente de una sociedad moralmente buena. Supone solamente que la igualdad es condición de posibilidad para que pueda diseñarse y edificarse un orden social fundado en el universalismo y la justicia.<sup>36</sup>

Ninguna emancipación de la mujer es posible si se realiza sólo en el plano individual y este es un principio en el que coinciden posturas muy divergentes entre sí.<sup>37</sup> Pero al insistir en la necesidad de establecer relaciones entre mujeres para el logro de objetivos comunes no debemos disimular el hecho de que «mujer» o «mujeres» son términos cuyo significado se restringe más y más, palabras cuya comprensión es ya mínima.<sup>38</sup> Está bien criticar el carácter heterodesignado de «las mujeres» y sus connotaciones normativas. Pero por tratar de despojar al varón del derecho de hablar de «las mujeres» y en nombre de ellas no debemos incurrir en el error de hablar, también nosotras, de *todas* las

mujeres. Aun cuando pueda haber importantes puntos de contacto entre todas las mujeres, se dan entre ellas diferencias fundamentales que no pueden borrararse ni considerarse meramente irrelevantes o secundarias. Hoy ya no es posible, ni en el plano teórico ni en el político, hacer invisible o encubrir la complejidad de las diferencias culturales entre mujeres tras la cómoda etiqueta de una sororidad —biológica o estratégica— que nos uniría frente al «enemigo común». Las diferencias en razón de raza, religión, nacionalidad, clase social, posición económica, nivel cultural, sexualidad, tradición, etc., elementos todos ellos que son los ejes que conforman las identidades personales, son diferencias que marcan, separan, dividen y aun enfrentan a las mujeres entre sí. Son diferencias que interactúan y se entrecruzan, que se canalizan conjuntamente de diferentes maneras en diferentes contextos histórico-culturales. El aplastamiento de estas diferencias en nombre de una igualdad fundada en un mínimo denominador común es ya inadmisibles, por perimido, y exige urgente y seria atención teórica.<sup>39</sup>

«Debemos tener el coraje de hacer frente a nuestras diferencias», dice Rosi Braidotti.<sup>40</sup> Porque relevar y tematizar críticamente las diferencias entre las mujeres cuando se reivindica su igualdad no destruye la política feminista, sino que la complejiza y la enriquece tanto teórica como prácticamente. Si hemos sido siempre objeto de heterodesignación, si se nos ha tomado en bloque para pontificar sobre nosotras sin discernir entre nosotras, no cometamos el error de perpetuar los esquemas que heredamos: por haber sido víctimas de la «falacia de Protarco»<sup>41</sup> no incurramos, también nosotras, en ella.

## NOTAS

1. Cf. Linda Gordon: «What's New in Women's History», en Teresa De Lauretis (ed.), *Feminist Studies. Critical Studies*, Bloomington, Indiana University Press, 1986, p. 29 y Françoise Collin: «Praxis de la différence. Notes sur le tragique du sujet», *Provenances de la pensée. Femmes/Philosophie, Les Cahiers du Grif*, 46 (1992), p. 132.

2. Monique Remy: *De l'utopie à l'intégration. Histoire des mouvements de femmes*, París, Ed. L'Harmattan, 1990, p. 17.

3. *Ibid.*

4. Rosi Braidotti: «Théories des études féministes. Quelques expériences contemporaines en Europe», *Savoir et différence des sexes, Les Cahiers du Grif*, 45 (1990), p. 43.

5. La polémica igualdad-diferencia sigue ocupando un lugar importante dentro de los debates feministas actuales. Hay, por cierto, una variada gama de posturas teóricas entre quienes apoyan una reivindicación de la igualdad que lleva a neutralizar más de la cuenta las diferencias genéricas y quienes exageran hasta el escándalo la diferencia, adoptando posiciones esencialistas y convirtiendo en fuertemente positivos los caracteres y funciones tradicionalmente asociados negativamente al genérico femenino.

6. Fundamentalmente a las igualitaristas liberales. Para el feminismo liberal cf. M. Tapper: «Can a Feminist be a Liberal?» en Janna Thompson (ed.), *Women and Philosophy*, Australasian Association of Philosophy, La Trobe University, vol. 64 (1986), pp. 37-47 y Susan Wendel: «A (Qualified) Defence of Liberalism», *Hypatia*, 2 (1987) 2, pp. 65-93.

7. Cf. Lorraine Code: «Simply Equality is not Enough», en J. Thompson (ed.), *op. cit.*, pp. 48-65; Gatens, Moira: «Rousseau and Wollstonecraft: nature vs. Reason», en J. Thompson (ed.), *op. cit.*, p. 14-15 especialmente; Marilyn French: *Beyond Power. On Women, Men & Morals*, Londres, Sphere Books, 1986, pp. 512-514; Diana Coole: *Women in Political Theory. From Ancient Misogyny to Contemporary Feminism*, Worcester, Billing & Sons, 1988, pp. 240-241; Alisa Del Re: «Pratiques politiques et binômes théoriques dans le féminisme contemporain», en *Savoir et différence des sexes, op. cit.*, pp. 20-21; Rosi Braidotti: *op. cit.*, p. 40.

8. Llama la atención que en el *Diccionario ideológico feminista* de Victoria Sau no figuren entre las palabras definidas ni «igualdad» ni «diferencia». Apenas se refiere a esta última al tratar el «feminismo de la diferencia», cuyo origen, por lo demás, ubica erróneamente en 1978, sin precisiones ulteriores. No son de gran ayuda tampoco las referencias sobre igualdad y diferencia incluidas en *The Dictionary of Feminist*

*Theory* de Maggie Humm, Nueva York, Harvester, 1989.

9. Cf. F. Collin: *op. cit.*, pp. 131-132; Mary Midgley: «On Not Being Afraid of Natural Sex Differences», en Morwenna Griffiths y Margaret Whitford (eds.), *Feminist Perspectives in Philosophy*, Bloomington, Indiana University Press, 1988, p. 34.

10. Cf. M. French: *op. cit.*, p. 525.

11. Cf. M. Midgley: *op. cit.*, pp. 34-35.

12. Para trazar la distinción entre dos tipos de semejanza me apoyo en las indicaciones que da Plotino, *Enéadas*, I, 2,2, cuando trata el problema de las virtudes. La indistinción entre estos dos tipos de semejanza es la que provoca la caída en «el tercer hombre» en el *Parménides* de Platón 132 d-133 a. Ni en Platón ni en Plotino la argumentación tiene absolutamente nada que ver con cuestiones concernientes ni a la igualdad ni a los géneros. Sólo tomo la forma del argumento, porque la distinción trazada me parece esclarecedora para aplicarla del modo en que yo lo hago.

13. Cfr. M. Midgley: *op. cit.*, p. 34.

14. La autonomía es un rasgo que casi todas las teóricas aceptan como necesario para poder hablar de igualdad, en buena parte porque se suele considerar a las mujeres privadas de ella «por naturaleza», no sólo en los planteos clásicos como el de Rousseau, sino en planteos feministas partidarios de la «ética del cuidado» como Gilligan o Chodorow. Sin embargo, el concepto de autonomía es bastante problemático, como lo han mostrado diferentes autoras, como L. Code: *op. cit.*, pp. 54-61; Jean Grimshaw: «Autonomy and Identity in Feminist Thinking», en Griffiths-Whitford (eds.), *op. cit.*, pp. 90-108; Alison Assiter: «Autonomy and Pornography», en *Ibid.*, pp. 58-71; M. Humm: *op. cit.*, p. 14. Difícilmente pueda calificarse de autónoma a una mujer que elija o actúe por propia decisión si el principio de su acción está condicionado por las expectativas socialmente inscritas en el estereotipo femenino. Tampoco puede considerarse autónoma a la mujer que, por ocupar posturas en el espacio público, actúe siguiendo los patrones masculinamente deseables.

15. Cf. Celia Amorós: «Mujeres, feminismo y poder», en *Actas del Seminario Mujer y Poder*, Madrid, U.C. Madrid, 1989, pp. 5-28; «Violencia contra las mujeres y pactos patriarcales», en V. Maquieira y C. Sánchez (comp.): *Violencia y sociedad patriarcal*, Madrid, P. Iglesias, 1978. Quien se ha ocupado particularmente de la cuestión del poder, en una perspectiva vecina a la de Amorós, es Amelia Valcárcel en *Sexo y filosofía. Sobre «mujer» y «poder»*, Barcelona, Anthropos, 1991.

16. Tomo el concepto de equivalencia de A. Del Re, art. cit., p. 21.

17. C. Amorós ha insistido en la necesidad del reconocimiento mutuo que debe darse entre quienes constituyen un espacio de iguales, de pares, un grupo y no una serie. Además de los trabajos citados y de los desarrollos de su conocida obra *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Madrid, Anthropos, 1985, ver «Espacio de los iguales, espacio de la idénticas. Notas sobre poder y principio de individuación», *Arbor*, 128 (1987), pp. 113-126, «El nuevo aspecto de la polis», *La Balsa de la Medusa*, 19-20 (1991), pp. 119-135, y «Hongos hobbesianos, setas venenosas», *Mientras Tanto*, 48 (enero-febrero, 1992).

18. Cf. F. Collin: art. cit., p. 136, quien toma la expresión «sujet interloqué» de J. Marion.

19. Rescato la idea de responsabilidad, sin por ello compartir la línea de pensamiento expuesta en la obra, de *No creas tener derechos* de la Librería de Mujeres de Milán, trad. cast.: *Cuadernos inacabados*, Madrid, Horas y Horas, 1991, p. 182.

20. I. Code, art. cit., caracteriza la igualdad recurriendo a tres conceptos: autonomía, autoridad (que hemos retomado aquí) y androginia (que preferimos dejar de lado). Cristina Molina, por su parte, sugiere que la igualdad entre los sexos buscada por el feminismo quizá deba ser construida como solidaridad, a la manera en que la entiende R. Rorty. Cf. C. Molina: «El feminismo en la crisis del proyecto ilustrado», *Sistema*, 99, p. 141 (noviembre, 1990).

21. Cf. *Ibid.*, p. 132.

22. Cf. Daryl McGowan Tress: «Comment on Flax's "Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory"», *Signs*, 14 (1988) 1, p. 197.

23. Cf. F. Collin: art. cit., p. 139.

24. Cf. *Ibid.*, p. 70.

25. Cf. especialmente «El nuevo aspecto de la polis», art. cit., p. 133 y «Hongos hobbesianos, setas venenosas», art. cit., pp. 65-66.

26. Cf. *No creas tener derechos*, op. cit., pp. 178-180, si bien no comparto las estrategias propuestas para dar solución al problema de hallar la mediación entre el ser mujer individuo y el ser mujer.

27. Cf. F. Collin: art. cit., p. 134; C. Amorós: «El nuevo aspecto de la polis», art. cit., p. 134. En un sentido diferente también usan la idea de ambivalencia A. Del Re: art. cit., p. 22 y María Luisa Boccia: «La ricerca della differenza», *Democrazia e Diritto* (supl. 10), *Materiali e atti*, 1 (1988).

28. Cf. A. Valcárcel: op. cit., p. 109; C. Amorós: «El nuevo aspecto de la polis» art. cit., p. 134.

29. Para el significado de la expresión, cf. E. Gilson: «*Regio Dissimilitudinis* de Platón à Saint Bernard de Clairvaux», *Mediaeval Studies* (1947),

pp. 108-130. No estoy usando acá la noción de «espacio» en el mismo sentido en que la utiliza C. Amorós cuando habla del «espacio de los iguales» contraponiéndolo al «espacio de las idénticas» en el artículo antes citado.

30. Uso la noción de «alteración», como contrapuesta a «alienación» en el sentido que le da F. Collin, art. cit. Cf. especialmente pp. 134-135.

31. «Aportes para una crítica de la teoría del género.» Este trabajo, fruto de un interesante ejercicio de pensar en conjunto, fue realizado junto con Alicia Gianella, Ana María Bach, María Luisa Femenías y Margarita Roulet y presentado a las I Jornadas Nacionales de Filosofía de la Universidad de Salta y II Congreso de la Asociación Filosófica de la República Argentina en agosto de 1991. Una versión levemente modificada se halla en prensa en la revista *Feminaria*, 9 (octubre, 1992), con el título «Filosofía y género».

32. *Ilustración y feminismo*, tesis doctoral inédita, 1987, p. 380.

33. Cf. Seyla Benhabib: «Feminism and Postmodernism: an Uneasy Alliance», *Praxis International*, 11 (1991), 2, pp. 146-147. Benhabib sostiene que el posmodernismo ha producido una desventajosa «retirada de la utopía» dentro del feminismo; aclara que no toma «utopía» en su significado moderno, sino como «principio regulativo de esperanza», sin el cual se vuelve impensable la moralidad y toda transformación radical. «Como anhelo de lo "totalmente otro" (*das ganz Andere*), de lo que aún no es, tal pensamiento utópico es un imperativo moral-práctico [...] Pues nosotras, como mujeres, tenemos mucho que perder si abandonamos la esperanza utópica en lo totalmente otro...» Ver también M. Humm: op. cit., pp. 228-229.

34. El concepto de objeto virtual está tomado de H. Lefebvre *La revolución urbana*, trad. cast., Madrid, Alianza, 1972, especialmente p. 11. El objeto virtual es pasible de un examen al que Lefebvre llama «traducción». Cf. nuestro trabajo citado en nota 31.

35. Cf. F. Collin: art. cit., pp. 137-138.

36. Cf. A. Valcárcel: op. cit., p. 70: «Y si, en efecto, no puede asegurarse que la igualdad entre varones y mujeres nos haga mejores a todos, como fue la optimista presunción del sufragismo y el reformismo, debe resaltarse, kantianamente, que es mejor ella misma por la universalidad que comporta».

37. Como, por ejemplo, A. Del Re: art. cit., p. 26 y C. Amorós: «El nuevo aspecto de la polis», especialmente p. 135, y «Hongos hobbesianos, setas venenosas», especialmente pp. 65-67. El concepto de «pactos entre mujeres» como red de relaciones entre mujeres no tiene nada que ver con las relaciones de *affidamento* entre mujeres que propugnan las mujeres de la Librería de Milán en

*No creas tener derechos*, op. cit. (ver especialmente pp. 13-19 y 157-163).

38. Cf. Linda Alcoff: «Cultural Feminism versus Post-structuralism: the Identity Crisis in Feminist Theory», *Signs*, 13 (1988), 3, pp. 473-497 (trad. cast. en *Feminaria*, II [1989], 4); R. Braidotti: art. cit. p. 42.

39. Cf. R. Braidotti: art. cit., pp. 38-42; A Del Re: art. cit. pp. 24-25; Henrietta L. Moore: *Antropología y feminismo*, trad. cast., Valencia, Cátedra, 1991, pp. 217-228.

40. *Ibid.*, p. 46.

41. Se trata de la falacia de falsa generaliza-

ción que comete Protarco al comienzo del *Filebo* de Platón. Una excelente explicación de esta falacia se halla en I. Crombie: *Análisis de las doctrinas de Platón*, trad. cast., Madrid, Alianza, 1963, vol. II, pp. 354-362. Sobre este punto me he ocupado en «División y dialéctica en el *Fedro*», *Revista Latinoamericana de Filosofía*, XVI (1990), 2, pp. 157-158. La falacia de falsa generalización es desmontada por Platón también en la *República* V, cuando toca el tema de las mujeres guardianas. Sobre este aspecto cf. mi artículo «Justicia y género en Platón, República V», *Hiparquia*, I (1988), pp. 35-42.